DOI: 10.11649/sm.2135

Slavia Meridionalis 20, 2020
Article No.: 2135

Citation:
Георгиева, Ц. (2020). Иван Грозев: „Новата културна раса“ в естетико-религиозния проект на българския модернизъм. *Slavia Meridionalis*, *20*, Article 2135. https://doi.org/10.11649/sm.2135

Georgieva, T. (2020). Ivan Grozev: "Novata kulturna rasa" v estetiko-religiozniia proekt na bŭlgarskiia modernizŭm. *Slavia Meridionalis*, *20*, Article 2135. https://doi.org/10.11649/sm.2135

Цветана Георгиева
Университет по библиотекознание и информационни технологии, София
https://orcid.org/0000-0002-5479-6708

Иван Грозев. „Новата културна раса“ в естетико-религиозния проект на българския модернизъм

В първите десетилетия на ХХ век кръг от български писатели интелектуалци (Иван Радославов, Емануил Попдимитров, Николай Райнов, Теодор Траянов, Трифон Кунев, Иван Грозев, Боян Дановски, Владимир Мусаков и др.), които са били формирани в размитите културни условия на секуларизма (а такава е била цяла Европа по онова време), и самите те учили във Франция, Германия, Виена, Милано, Швейцария, създават *модернистки духовен проект за литература и развитие*, експлициран най-вече в сп. „Хиперион“.

В обществото ни от началото на века не е регистриран фундаментален спор между християнската религия и другите духовни учения и практики (дъновизъм, теософия, толстоизъм, розенкройцерство, масонство, необогомилство, назорейство и др.); такъв спор води единствено Църквата, тясно в духа на теологията и религиозния канон (при

This work was supported by the Bulgarian Ministry of Education and Sciences.
Competing interests: no competing interests have been declared.
Publisher: Institute of Slavic Studies, Polish Academy of Sciences.

това спор доста отслабен, заради схизмата, в която се е намирала Българската православна църква). Изкуството, особено създавано в кръга на писателите от сп. „Хиперион“, остава гостоприемно както за чисто християнското, така и за теософското схващане (приело и преосмислило религиите и боговете на всички народи) и антропософията (разработила нравствената, индивидуалноличностна и духовно-мистичната страна на теософията), отчасти за окултните идеи и спиритизма.

Влиянието на **спиритизма**, **теософията** и **антропософията** в България се доказва от потоците преводна литература, осъществена в периода от последното десетилетие на XIX до 20-те години на XX век. Преводните издания на съчинения върху окултните науки се появяват в края на XIX век, когато във Варна и Сливен са отпечатани първите книги върху *спиритизма*: „Спиритизма в най-простото си изречение. Кратко изложение за учението на духовете и техните явления“ (1892), „Характерът на спиритическото откровение“ (1892) от Алан Кардек, „Опит за общ преглед и синтетическо обяснение на спиритизма“ (1899) на Е. Жиел и брошурата (вероятно компилативен преводен подбор) „Позитивизъм и спиритизъм“ на Илия Д. Венов (1897).

Теософски съчинения започват да излизат в началото на XX век: „Теософското общество“ (1902), в превод на Ал. Кръстников, и „ABC на теософията“ (1904) – първият теософски сборник у нас, чийто съставител е Софроний Ников. В началото теософията е популяризирана в България предимно чрез речи и книги на Ани Безант (а не чрез съчинения на основателката на теософията Елена Блаватска). През 1905 г. в Лом излиза книгата на А. Безант „Необходимост от прераждане. От научна и религиозна гледна точка“, през 1907 г. в София се появяват нейните студии „Защо повярвах в мистицизма?“, „Мистицизъм. Всички търсят Бога“, „Реалността на невидимото и действителността на невидимите области“, а през октомври 1907 г. – речта ѝ „Духовен живот за мирския човек“, държана в City Tample в Лондон. Сред публикуваното от нея до 20-те години на XX век могат да бъдат посочени също „Доказателствата на теософията“ (1912), „Човекът и неговите тела“ (1913), „Мислителната сила, нейното влияние и развитие“ (1913), „Към съвършенство“ (1921), „Еволюцията на живота и формата“ (1922). Основополагаща сред тези съчинения е книгата на Безант „Древната мъдрост“ (1913), която представя понятията и законите на теософската концепция за света и човека.

Елена Блаватска е по-малко издавана у нас; преведени са книгите ѝ „Имат ли животните душа?" (1910) и „Гласът на безмълвието. Избрани фрагменти из Книга на златните правила …за ежедневна медитация на ученици по окултизма" (1917). Част от основния теософски труд на Блаватска „Тайно учение" (или още „Тайната доктрина") излиза едва през 1930 г., когато теософията вече залязва като учение.

Отделен аспект на спиритизма е представен от *ясновидските* съчинения на Чарлз Ледбитър. Един от първите преводи на негови книги у нас е „Ясновидство, или силата на виждане това, което е скрито за обикновеното физическо око", публикувана в Тутракан през 1905 г. По-късно излизат още „Какво нещо е Теософското общество?" (1912), „Раят. Мисловният мир" (1914), „Умрелите са живи" (1919), ясновидското изследване за бъдещето „През 2750 година" (1919), ясновидските наблюдения „Животът след смъртта" (1921) и „Една голяма масонска церемония в древния Египет" (1930).

Антропософията, като течение на теософията, става известна на българските читатели със съчиненията на Рудолф Щайнер. Две от тях излизат в Сливен; това са книгите „Как се достига познанието на висшите светове или Път към посвещение" (1916) и „Гьоте като баща на нова естетика" (1925), а книгата му „Какво има на дъното на душата. Спящи сили у човека" (1927) е отпечатана в София.

Свой принос за популяризирането на теософията и окултните науки дават и *периодичните печатни издания*. От 1904 до 1907 г. излиза сп. „Български теософски преглед". В бр. I на списанието, под формата на Уводна статия, е представена програмата на теософското движение в България. Неговите цели са насочени към създаването на „универсално братство", което се ангажира с изучаването на „необяснимите закони на природата и скритите сили на човека" и насърчава „сравнителното изучаване на религиите, на философията и на науката". В началото на века в България се отпечатват трите годишнини (1912–1914 г., 1920–1921 г., 1924–1925 г.) на редактираното от Софроний Ников списание „Теософия" (орган на Теософското общество), на което организатор и сътрудник е също Иван Грозев. То разяснява и пропагандира „тайните науки" – мистиката, окултизма и теософията, помества статии на Ани Безант, Чарлз Ледбитър и Елена Блаватска (като за пръв път именно в това списание са публикувани части от нейната „Секретна доктрина"). В списването на „Теософия" активна позиция заема Иван Грозев (на чиято роля ще

се спра по-нататък), сътрудничи също известният учен и писател проф. Асен Златаров. Продължител на „Теософия“ е списанието „Теософски вести“ (също орган на Теософското общество в България), което излиза единствено през 1933 г. Успоредно с „Теософия“ е издавано също списание „Анхира (Лист за окултизъм и литература)“, в което печата Николай Райнов (например статията му за експресионизма в бр. 2 от 1921 г. „Една особеност на новото изкуство“).

Теософското движение у нас започва с първите опити за публични сказки през 1900 г. През 1907 г. в София е създадена първата Теософска ложа, а през 1912 г. вече се организират популярни курсове и лекции по тази тема. Българското теософското движение е признато за отделна секция на Всемирното Теософско Общество през 1920 г., като същата година се провежда и Първият конгрес на теософите в България. Създава се също Теософско кооперативно сдружение, което има за цел да събира средства за издаването на периодични издания и преводна теософска литература, както и да подпомага младежи за обучението им в чуждестранни теософски школи.

Сред българските автори, които се ангажират с окултната и теософската проблематика, бих посочила първо преводачите на теософски съчинения, сътрудниците на теософски списания и авторите на компилативни сборници по теософия: Илия Венов – с „Позитивизъм и спиритизъм“ (1897), Софроний Ников – с книгите „Прераждането“ (1904), „Идването на Христос втори път“ (1913) и „Сложната природа на човека“ (1919), Н. Бонев – с „Начални въпроси по теософията“ (1909), Васил Граблашев – с „Философията на живота според Розенкройцерското учение или Тайните на живота в Христовото учение“ (1912) и Тодор Бъчваров – с двутомника „Вселената и човекът. I. Окултни изучавания на миросъзданието и духовното потекло на човека. II. Тайната на живота и смъртта“ (1920). Към изброените имена се причислява и Ал. Кръстников – с обширното му творчество, предимно върху окултната мистика, от което ще посоча „Върху революцията!“ (1920), „Прераждане и превъплъщение“ (1935), макрокосмическата медитация „Ахура-Мазда, всемирната драма на любовта“ (1922), книгата „Състояние на мъртвите“ (1926) и ръководството „Ясновидство и духовно слухарство“ (1929).

На пропагандаторите на теософията в България се противопоставят публикациите на православните богослови, критикуващи окултните науки и нехристиянските религии. Такива са например беседите на

Михаил Калнев (повече от 30 заглавия), най-важните от които са „Теософията <окултизъм>, лъжеучението на дъновистите и спиритизмът пред съда на науката, обществото и християнството“ (1921) и „Щит на вярата. Мисионерско ръководство за беседи с католици, протестанти и най-новите сектанти: толстоисти, теософи, спиритисти, дъновисти и др.“ (Ч. I–II, 1924–1931).

Редица писатели и поети символисти и теософи вземат участие в **масонски ложи** (Николай Райнов, Иван Грозев, Димо Кьорчев, Емануил Попдимитров и др.). Вероятно причината за това е, че учението на теософията и нейният антропософски аспект (в българската им рецепция) импонират на идеята за избраност и духовен елит, а масонството е удобен за подобни идеи и религиозни практики формат.

По отношение на *масонството* съществуват различни гледни точки за връзката на това религиозно-етическо движение с теософското учение. М. Иванов например определя теософското движение като разновидност на масонството (Иванов, 1992). Авторът посочва Софроний Ников, Николай Райнов и Иван Грозев като активни дейци на теософското масонско общество и приема вече споменатите списания „Теософия“, „Теософски вести“ и „Орфей“ за теософско-масонски. Подобно на М. Иванов, но от други позиции, Ив. Ст. Белев (Белев, 1993, с. 93) уверява, че под влияние на „масонската заблуда“ някои „иначе добри българи“ са приели да членуват в „Теософското дружество“; почти всички водачи на това дружество в странство и в България според него са масони. Противоположно мнение в съвременно изследване върху масонството изказва Е. Ефремов (Ефремов, 2001, с. 57), който смята, че е погрешно свързването на теософите с масонските ложи.

Различните, дори противоположни, становища ме водят до заключението, че една част от изследователите приемат масонството като отворена за проекти и идеи „институция“, различаваща се от официалната църква и от Синода, а други гледат на масонството по-скоро като на философско-религиозно езотерично общество, каквото то е било през различните епохи от съществуването му. Не може обаче да се оспорва фактът, че теософското движение има ярко изразен религиозно-мистичен характер и че се съпротивлява активно срещу материалистическите и позитивистични тенденции в културата. Теософите считат, че народът се нуждае от религия и от духовност, а списанията „Теософски вести“, „Теософия“, „Анхира“, „Изис“ споделят ценности, които са общи както

с масонството, така и с повечето езотерични учения на тайните общества от краевековието.

Поставената в заглавието на тази статия тема за **„Новата културна раса“ в естетико-религиозния проект на българския модернизъм**, за необходимостта от **нов човек и нов бог – твореца**, предполага доста мащабно изследване (с добре подбран доказателствен материал от критически извори и литературни творби), което предложеният тук текст не позволява да бъде разгърнато като обем. Подобно изследване се намира в книгата „Unio mystica и българският символизъм“ (Георгиева, 2008). В нея се разглежда религиозно-духовната пъстрота от мистични учения в България (с доминация на теософското). Те са възприемани от българското модерно съзнание от края на XIX и началото на XX век като нов тип религия на естетичното, на която е присъща същевременно и нова етика на твореца (пророк, свръхчовек в смисъла на Ницше или на Рудолф Щайнер), като необходимост от духовното съзидание на нова културна раса, която се разграничава от меркантилното в името на идеалните ценности.

Тук ще се спра по-специално на фигурата на **Иван Грозев** (1872–1957), който играе активна роля както в теософското движение, така и (със стихове, драматургия и критически статии) в литературния живот на късния български символизъм. Грозев става подпредседател на Българския клон на Теософското общество и сътрудничи активно на списание „Теософия“ (например неговата статия „Вътрешен живот“; Грозев, 1920–1921a, 1920–1921b), превежда теософски творби (като поемата „Грабването на Дионисия от морски пирати“, придружена с негов литературно-теософски анализ), както и студията „Свръхчеловеците“ (1919) на Ани Безант.

Най-общо казано, Иван Грозев е български интелектуалец, оставил забележими следи в българската културна история от първата половина на XX век[1]. Един от възпитаниците на първите випуски на специалността „Славянска филология“ (през 1893 г.) в Софийския университет, той

[1] Вж. книгата от 2008 г. на Цветана Георгиева „Unio mystica и българският символизъм“ (Георгиева, 2008) и по-специално главите: „Естетическите и религиозните възгледи на Иван Грозев“ (с. 118–139), „Иван Грозев – *Съдний ден* и *Йов*“ (с. 246–271), „*Разпятие*, *Слова на планината* на Иван Грозев“ (с. 380–302), „*Златната чаша* на Иван Грозев“ (с. 324–344) и „Теософията, древногръцката мистика, Библията“ (с. 344–360). А така също историко-биографичното изследване от 2018 г. на Елена Азманова-Рударска „Иван Грозев и българската литература“ (Азманова-Рударска, 2018).

работи като гимназиален учител, но едновременно с това пише поезия (религиозно мистична и теософска), драматургия (особено сполучлива, но останала нереализирана на сцена, е неговата пиеса „Съдний ден“), критически статии и студии (сред които публикуваните в списанието на късния български символизъм „Хиперион“), участва в обществени конфигурации (Славянско дружество, теософия, спиритизъм, масонство). Заедно със Софроний Ников, Иван Грозев основава Българския клон на теософското общество през 1904 г. (а през 30-те години Грозев е избран за председател на този клон). През 1918 г. Грозев е приет в масонската ложа „Зора“; пътува до Париж през 1924 г. по масонски дела; издигнат е за „майстор на ложа Ракоци“ (ЦДА, ф. 264, оп. 5, а.е. 38, л. 84); става съорганизатор на първата комасонска ложа в България. Тези събития са резултат от формирането на нов мироглед у Грозев, а именно: разбирането за „единствен път“, за „нова истина“ и за необходимостта от формирането на „нов народ“ на духа; утвърждаването на божественото в природата на човека, на силата човекът сам да бъде творец на своята съдба; разбирането, че е необходима саможертва, „самоизпепеляване“ и метаморфоза по пътя към достижението на нови мистични знания, за да се появят по-съвършени човеци.

В услуга на теософията Грозев, който владее немски, френски, английски и руски език, *превежда* съчинения, като: „Гласът на безмълвието“ (1917) на Е. Блаватска, „Бхагават гита или господнята песен“ (1918) – част от преведения от санскритски на английски език сборник на Ани Безант; студията на К. Джинараджадоса „Идеите на теософията“ (сп. „Теософия“, № 4–5) и др.

Иван Грозев е автор на 9 *драми*, които никога не са поставяни на сцена; той не попада и в литературния канон, въпреки че през 1928 г. е бил номиниран от проф. Михаил Арнаудов за кандидат за престижната Нобелова награда във връзка с драматургията му, и по-специално за мистичната символистична драма на тема „богомилство“ „Златната чаша“. Успява да издаде *стихосбирката* „Видения и съзерцания“ (1919), която включва негови теософски стихотворения от периода 1906 до 1915 г. В художествените му творби се открояват символите Звезди (със семантика истина, светлина, прозрение, Ново небе), Огън, Клада, Изпепеляване (със значение метаморфоза, изгаряне-възкръсване за нов живот), както и Богочовек/(Човекобог според теософските представи) Исус, идеалните образи на Твореца, Поета, Избрания. След приемането

в масонската ложа в поезията му се появяват и масонските символи Храм, Градеж, Слънце и др. под.

Идеите на Грозев могат да бъдат проследени по статиите, публикувани от него през първите две-три десетилетия на ХХ век; например: „Исусовите мистерии в първите времена на християнството“, „Трябват нови зидари“, „Новото изкуство“, „Всеобщо образование, „Учителят като народен вожд“, „Култура е потребна“, „Историята – въплощение на идеи“, „Хляб наш насущний, Исус, Богомили“, „Богомилството като мистично движение на фона на историята“, публикувани в списанията „Духовна пробуда“, „Хиперион“, „Съвременни илюстрации“, „Слънце“, вестник „Напред“ и др. Показателни са също заглавията на стихотворните му символистични творби: „Разпятие“, „De profundis“, „Възкресение“, „Христос“, „Молитва“ „Тайната на Спасителя“, „Към Голгота“, „Срещу жениха“, „На Велик-ден“, „Рицарят на бялата лилия“, „Заклинание към слънцето“, „Pieta“, „Всенощно бдение“, „В Гетсимания“, „Слова на планината“, „Mater Dolorosa“, „Нанагорна проповед“ и пр., които интерпретират християнските персоналии през теософията на Ани Безант (от нейното изследване „Езотерическото християнство“).

В *критическите статии* на Грозев самата стилистика – „нагорен път“, „посветен поет“, „творец – маг на словото“, „вникване в дълбочина, за да постигнеш себе си“ – предполага антропософско светоусещане. В тях прозира утопичната идея за новия човек, за общност (народ) от нови човеци – нов народ. Статиите и беседите на Грозев, публикувани в многобройните списания, на които писателят сътрудничи, отразяват неговите възгледи на теософ, масон, апологията на историческото богомилство, отношението му към съзиждането на българската култура от началото на ХХ век[2].

В този текст аз ще изложа не толкова интерпретация на теософските възгледи на Грозев от беседите и статиите му, както и на еклектиката от

---

[2] В тази връзка ще цитирам писмо на Иван Грозев от 1912 г. (по това време той вече е теософ) до министър Ст. Бобчев, в което писателят заявява готовност да бъде назначен „или за началник на културното отделение, или за ревизор по философските предмети“. Той изтъква според своето виждане ролята на църквата и на училището за изграждането на нова България; „човешкото знание без богосъзнание е голям разкол и съблазън; […] чрез школата, преобразявана, и църквата, обновена, България ще се възроди нравствено и – цялата одухотворена – ще се укрепи и засили…“ (БИА – НБКМ, ф. 255, оп. II Д, а.е. 10584).

идеи на масонството, спиритизма, розенкройцерството и други подобни окултни и мистични учения в неговите възгледи, а ще посоча как в три свои статии (публикувани в сп. „Хиперион“) той се стреми да постави нови цели, теми и образи, нова аксиологическа парадигма пред българските творци на символизма. В този смисъл авторът представлява един нов глас в полифонията на българския модернизъм след войните.

Програмната статия на Иван Грозев **„Новото изкуство“** (1922 г., сп. „Хиперион“) дава представа както за ключови религиозно-мистични идеи, отразявани от списанието, така и за естетическите възгледи и предпочитания на Грозев.

Статията „Новото изкуство“ се основава на тезата, че истинското изкуство е подобно на свещенодействие, което се твори в *Храм*[3]; свързано със сакралните ценности, то е пътят, „възмогване към безсмъртие, чрез светло преображение“. Задачата на изкуството писателят определя като „събуждане на божеството у човека“, а не като „разжегване на страстите“; изкуството е призвано да отбелязва „стъпките на човека към Вечното“, а по тези стъпки може да се съди за духовния ръст на личността в стремежа ѝ да въплъти в себе си божествения идеал. Същевременно ролята на поета, Грозев вижда по следния начин: първо – като *жрец* на „чистата истина“, който не се поддава на делничното, и второ – като *пророк*.

Пророкът е обладан от Божия дух и говори с Бога, отбелязва *Николай Бердяев* в „Дух и реалност“. Освободен от властта на света, природата и обществото, пророкът е прозрял истинския път. Профетичният духовен опит е обърнат към социума, той дори е революционен, противоположен е на апатията и равнодушието по отношение на света и историята (Бердяев, 1994, с. 443). Освен възгледите на Бердяев, Иван Грозев споделя още идеята на *Гьоте*, че творческият екстаз на поета и боговдъхновението на пророка са от едно и също естество, но докато поетът може да се отклони от божественото си призвание, пророкът, отричайки себе си, трябва да служи на една върховна воля. Важно изискване според Иван Грозев е готовността на поета за *мирова жертва*, което означава готовност „да изпепелиш в себе си житейските страсти и вълнения“ и, преминавайки

[3] Храмът е сред най-характерните масонски символи и води началото си от легендата за построяването на Соломоновия храм. Всяка масонска ложа организира свой клуб (*храм*), където провежда занятия с четене на доклади (*градежи*). Според Папюс (Папюс, 1994) храмът е алегория на съвършенството на човешкото сърце.

през „очистителния пожар“, „през кладата“ (по думите на *Валери Брюсов*), „да запалиш за хората огъня на Прометей“, да ги направиш близки на божественото изкуство (Грозев, 1922, с. 381). С типичния за окултната мистика език Грозев сравнява поета с алхимика, който трябва да намери философския камък, за да превърне метала в злато; по същия начин, чрез своя „творчески огън“, поетът „претопява елементите от тъмните рудници на човешката душа“, за да им придаде „златен блясък“.

Втори важен проблем на новото изкуство според автора е необходимостта да се осъзнае превъзходството на *познанието чрез мистиката* в сравнение с това, получено чрез разума. Изхождайки от религиозно-теософски представи, той заявява, че от една страна съществува „човешка наука“ – „изкуствен строеж на грубия емпиричен ум“, постройка от хипотези и теории, върху която се гради изкуство, стремящо се да затвърди владичеството на човека над земята. От друга страна, съществува „[...] науката на Царете на Духа – Онези, които обитават по най-високите върхове на битието и още не са слезли между нас да работят“ (Грозев, 1922, с. 383).

Писателят противопоставя позитивистите (Огюст Конт), материалистите и опитното знание, външните факти на феноменалния свят (чийто плод е реалистичното изкуство) – на Свръхчовека, метафизиката и степените на човешкото еволюционно развитие (разбирано в теософски смисъл – като верига от прераждания). Също както „слепите“ герои на *М. Метерлинк* той вижда трагизма на съвременния човек именно в невъзможността му да се откъсне от земното и да погледне на света с духовни очи. За Грозев „стъпката от Зола до Верхарн“ означава много повече от метафора, с която си служат две различни поколения творци. Изкуството на *духовното прозрение, на интуицията* е плод на новото възприемане на света. Авторът привежда като пример най-характерните моменти от философията на *Анри Бергсон*, с която намира допирни точки в областта на мистичното: „вулканичните избухвания“ на твореца, които разкъсват стройно групираните аргументи на ума, „творческият вихър“, „чудото-откровение“; за Бергсон те са израз на интуицията, а у Грозев те разкриват различните светове с „окото на духа“.

Според статията „Новото изкуство“ израстването на твореца се осъществява в три форми: *учен – гений – мистик*; тези форми същевременно са три възходящи *стъпала към Бога*. Ученият е човекът на рационалните доводи и емпиричното знание, но само на гения е дадена способността

„да надзърне отвъд с окото на Духа“, защото той „е развил у себе си висшия разум и съответно с това и своето духовно прозрение – интуицията“; геният несъзнателно е изразител и агент на природните творчески сили. На третото стъпало на развитие са мъдреците, поетите и светците-мистици, притежаващи по-висши дарби – ясновидство и умение за мистично сливане с Първопричината, с творческия дух: Христос, Кришна, Буда, Хермес, Орфей, Питагор – въплъщенията на Свръхчовека в историята, вместилището на космическите сили, демиурзите.

В естетико-философските възгледи на Иван Грозев се откриват метафори, идеи и представи, които са резултат от неговия мироглед на теософ. В основата си те са утопични, но от друга страна са в унисон с епохата на грандиозните проекти от началото на XX век (социални, икономически, държавни, религиозни). Такива са например идеите за наука и изкуство на Свръхчовека, за Пътя на просветлението на човека чрез ново (духовно) раждане в мистичен екстаз. А принадлежността на учителя и писателя Грозев към българското масонство[4] дава отражение върху вижданията му за „ново Храмово Изкуство“ (Грозев, 1922, с. 386).

Когато през 20-те години Иван Радославов, поддържан от Теодор Траянов, започва да издава „Хиперион“, списанието целенасочено дава енергия на нов тип религиозно-символистично творчество, като се оттласква именно от „школата“ на Пенчо Славейков, вдъхновила немалко следосвобожденски творци. Пенчо-Славейковото схващане, че Бог е мъртъв и че божествен е Свръхчовекът, отстъпва място на личността, стремяща се към Божественото и поставена в услуга на обществения интерес. И Траянов, и Кьорчев са създали текстове, които са посветени на мълчаливото духовно жертване пред олтара на Родината. Хиперионци, за разлика от кръга „Мисъл“, вече не гледат на българската литература като стремяща се „да се уподоби“ на европейската, а като литература, която следва европейската естетическа система. Те не създават идеологеми и не пропагандират гръмко възгледите си, а смятат, че ценностите, споделяни от тях, са разбирани от посветените, които са готови да служат на духовни идеали и да се жертват за тях. Като се започне от Д. Кьорчев например, след това

[4] Димитър Ведър (Ведър, 1938/2001) посочва, че когато през 1918 г. Великата ложа на България е била призната от деветте Велики Масонски ложи на Германия, Иван Грозев бил определен за един от поръчителите за връзките с Германия (за „Grosse Landesloge der Freimauer von Deutschland“).

основателите на „Хиперион“ – Т. Траянов и Ив. Радославов, Иван Грозев и редица други творци се обединяват около идеята за изкуство, което ще усъвършенства човешката личност; същевременно те се дистанцират от външното публично брожение на други групи писатели, проповядващи социална справедливост и революция. Ако Пенчо-Славейковата епоха в българския модернизъм се стреми да утвърди твореца като свръхчовек и да обособи елит, противопоставен на тълпата, за символистите от 20-те години творецът е един от „посветените във висшето Божествено изкуство“, пророк.

Вече споменах, че писателите и поетите – сътрудници на „Хиперион“ – споделят ценностите на „свободното зидарство“ като отражение на философско-етическите и религиозните представи на своето време. В този смисъл и на самите масонски възгледи може да се гледа като на форма, в която се отливат общохуманните ценности на българската култура[5] през 20-те години на XX век.

От страниците на „Хиперион“ Иван Грозев, известен като основател на комасонска ложа[6] дава израз и на съпричастността си към масонството. Съгласно масонските идеали (Ведър, 1938/2001) на делото, в областта, в която се изявява – литературното творчество и критиката, Ив. Грозев се стреми да подчертае етическата ценност на любовта и саможертвата,

[5] „Свободното зидарство“ в България се е оформило като институция, която чрез науката, социалната организация и възпитанието се е стремяла да развива доброто в човека и да направи хората по-достойни и „по-алтруисти“, както отбелязва в книгата си Д. Ведър. На подобна цел са служели откровено масонските издания „Свободен зидар“ (1922–1924), „Зидарски преглед“ (1924–1931) – използвани от тесен кръг читатели, „Акация“ – под ръководството на проф. Асен Златаров, и „Зидарски вести“ – бюлетин, чийто първи брой излиза през 1918 г. Друг тип са изданията, на които масоните само са сътрудничели, за да популяризират идеите на „свободните зидари“, като в-к „Зора“ (Йордан Бадев), в-к „Мир“ (Борис Вазов), в-к „Воля“ (Симеон Радев), многотиражките „Балканска трибуна“ и „Пряпорец“, „Напред“ (Чавдар Мутафов). Масонски схващания се откриват също във „Вестник на вестниците“ и „Народност“ (където пишат Михаил Арнаудов и Йордан Бадев), както и във в-к „Македония“. Към масонския печат за широката публика се причисляват изданията „Свободно мнение“ (1913–1914 и 1922), „Мироглед“ (1922–1923), „Полет“ (1923–1924) и „Заря“ (1929–1932).

[6] В книгата си М. Иванов (Иванов, 1992, с. 38) посочва Николай Райнов и Иван Грозев като „активни деятели-теософи“ (масони). В средата на 20-те години с енергичната подкрепа на С. Ников двамата създават комасонска ложа. Комасонските ложи, четири на брой, наброяват около 310 души. Първомайстор на ложа „Богомил“ известно време е бил Иван Грозев (Богданов, 1994, с. 137–138).

както и необходимостта от самоусъвършенстване. Възгледите му намират отражение в специфичния му стил, свързан със символиката на езотеричните учения. На различни нива на текста в „Новото изкуство“ например се появява мотивът за *превращението* (метаморфозата, духовното преображение): както „се превръща какавидата в пеперуда“ – от личността трябва да се роди „новата Психея“, с нов тип сензитивност, пригодена за свръхчувственото. Това се е случвало с посвещаваните в древните мистерии и трансформацията на личността действително е характерна за всички езотерични учения[7]. Подобна трансформация Грозев схваща като „ново раждане чрез мистична смърт“, а за процеса на превръщане авторът използва метафори от алхимичната дейност: от металите се получава злато, „огнено-чудо-откровение“. В унисон с терминологията на Бергсон говори за „тъмната плът“, която „ще прегори върху жертвеника на Бога“, за да може посветеният да се облече в „нова просветлена плът“. Писателят подбира образи символи, които олицетворяват мистично прераждане: древната птицата *Феникс*, изгаряща и възраждаща се от пепелта си, *прикованият Прометей*, чиято жертва дава огъня на човечеството, страданията на *Христос* „гения и Богочовека“, в неговия Път към просветление на човечеството, саможертвата на *Херкулес*, който сам приготвил кладата, на която да изгори, за да отлети към боговете.

Когато се роди от такова духовно преображение, Новият човек чрез *съзерцание* и медитация ще попадне в света на Платоновите идеи, в царството на нетленната красота, пред лика на Бога. „Вътрешното лицезрение“ е единственият път, по който може да се постигне истинското познание; това е път, извървян от светци, пророци и мъдреци. Грозев подбира примери от световната културна история – Платон, Порфирий, Емпедокъл, най-вече Плотин – личности, които са постигнали *мистично* познание за тайните на всемира. Изразява възхищението си от мистичното преживяване с думите:

> [...] който е вкусил веднъж от меда на съзерцанието и екстаза, той напуща любовта и всяко човешко изкуство; така пътникът, който броди из царски

---

[7] В „Беседа за масонското посвещаване в степен майстор“ Папюс (Папюс, 1994, с. 54) дава пример как посвещаваният в тайната на Озирис научавал, че човек може да живее живот, различен от физическия. Такова символично „умиране“ (ритуално – поставяне в ковчег) и „възкръсване“ за духовен живот е характерно за много от посветителските архаични ритуали. Преминаването през „тайната на смъртта“ е начин да се постигне победа над страха от смъртта.

> дворци, забравя великолепието на приказните царски чертози, щом види Царя (Грозев, 1922, с. 398).

„Царят“ на психичното е досегът на индивида със свръхсетивното, екстатичното състояние и проникновението. Мистиката според автора на статията е несравнима с красотата на видимия свят и дори с „наподобената красота“ (на идеите и символите в изкуството) – тя е същинската Безусловна красота, Неизказаното, при което се изпитва такова блаженство, че човек забравя не само земята, но и себе си като личност. В допълнение Грозев се аргументира с доводи от съчиненията на своите съвременнички А. Безант и Е. Блаватска, като изтъква, че теософията дава ключ към всички мистични прогресивни идеи, които съществуват или са загатнати в историята на културата: от индуизма, през неоплатониците, християнската мистика и алхимията – до свръхчовека и създаването на новата културна раса.

На въпроса кое изкуство може да бъде наречено „ново“, „модерно“, Иван Грозев дава еднозначен отговор, че само *символизмът* притежава истинска духовна сила. Символизмът се крепи върху представата за метафизиката на света, върху субективизма на познанието и най-вече получава познание и го отразява чрез „душевните органи“, а не чрез разума:

> В модерното символично изкуство ние имаме смътни отблясъци от един тайнствен и загадъчен свят – доловени в неясни образи […], пробудената човешка душа […] троши железните догми на днешната позитивна наука […], застава цяла обнажена и зъзне в мрака на Вечното… (Грозев, 1922, с. 390).

В тези редове Грозев тълкува символизма през мистични представи – като процес на познание, в който човек се издига до Вечното.

Писателят различава два подхода, два типа символистично творчество. „Ляво течение“, което отива до крайност в своето отрицание, руши собствените си основи, унищожава всяка цел и път; неговите представители преживяват самия творчески процес, „себеразнищват се“, докато стигнат до Нищото. Под „ляво“ писателят има предвид декадентството – близко до „индивидуалния символизъм“ или до крайния субективизъм. За разлика от него, „дясното течение“ долавя вечните закони и се стреми да проникне в тайната на творението. Изкуството според Грозев трябва да бъде не „път към проваляне“, а „нагорен път“ – „възмогване към нов свят и ново битие“, „богостроителство“,

достигане на определена цел. Представителите на този втори тип универсален символизъм са творците, призвани да внесат хармония в света, „да издигнат земята към ново небе“.

По този повод Иван Грозев влиза в спор с идеите на *Станислав Пшибишевски*, който също споделя теософски религиозни виждания, но отрича изкуството да има цел и определя като единствен идеален образ абсолюта – душата. В резултат на такава позиция изкуството не можело да бъде подчинено на определена идея, настоява Грозев, не можело да се придържа и към определен морал, което се доказвало от самото творчество на Пшибишевски[8].

Иван Грозев се доближава обаче до идеите на *Стефан Маларме*, че изкуството и религията образуват висш синтез, а творецът има задачата да се откъсне от реалистичното възприятие и да построи стройна система от символи; в нея „да се отобрази крайната Идея на всичко, що съществува, т.е. последния стадий на богопознанието: „L’art c’est la manifestation mystique“ (Грозев, 1922, с. 394). Грозев споделя възгледите на Маларме, че символизмът е в тясна взаимовръзка с метафизиката, мистиката и теологията, че представя света като йерархична система от символи, подчинени на чистите идеи, които в своята съборност образуват „la divinite“. Маларме възприема всеки символ за видимо въплъщение на вечната същност; вселената вижда като „безконечен трактат“, всеки предмет – като „особена буква“, а „съвкупността на всички неща“ – като „проява на божеството“. Според Маларме смисълът, заключен в този „божествен символичен трактат“, може да се постигне чрез изкуството, науката и религията. Външните символи са посредници между човешкото съзнание и божеството, а „[…] същността на тая символична метафизика, нейният таен огън е екстатичното вдъхновение на чистия мистик“ (Грозев, 1922, с. 394).

---

[8] По повод на преведените у нас романи „Децата на сатаната“ (1911), „По стъпките на Каина“ (1919) и „Синагога на сатаната“ (1920) Томаш Бурек (в статията си „Пшибишевски изкусителят“) нарича Пшибишевски „мистик, отровен от неверие, обременен от атеистичното наследство на епохата“. Окултизмът, демонологията, черната магия, теорията за „астралната“ гола душа се съчетават у Станислав Пшибишевски с ексцесията, девиацията, екстатичното разрушаване на границите в любовния порив, които придобиват характера на мистичен експеримент. Идеологията на Пшибишевски, носеща названието „сатанизъм“, се основава върху мистиката и психопатологията (вж. Burek, 1982, с. 23–39).

Под влияние на Маларме Иван Грозев оприличава установяването на аналогии между всички неща и символи в йерархията на мировата система с писане на „мистичната книга на Божествената мъдрост“. Генезисът на този образ авторът намира още в учението на *Платон* за Логоса (Върховната идея, Божеството), който обгръща в себе си йерархията от подчинени идеи, „тъй както видимата вселена – въплътената мисъл на Бога – обгръща в себе си всички същества – проявените идеи във време и пространство. Вселената е […] видимото тяло на Бога Слово, който става плът“ (Грозев, 1922, с. 395).

Цитираните идеи на Маларме и Платон дават още един повод да се подчертае ролята на религиозно-мистичното преживяване като път към Богопознанието, за което настоява статията. Това преживяване е „божествената природа в нас“, „свръхразумът, тъждествен с Мировото Съзнание“, то е начинът емпиричният човек да бъде заменен от духовния. Грозев отхвърля разума и логиката, след тях несъзнаваното (скритата част от човешкото съзнание) и чувствата (израз на емоционално-телесната природа на емпиричния човек), за да подчертае ценността на *свръхсъзнанието* – преминаването отвъд, в областта на откровенията и на религиозно-мистичния опит. В края на статията той посочва задачите на новото изкуство и следователно на българския символизъм: да пробуди творческите сили на всеки човек, като го одухотвори; изкуството да бъде използвано като „златен мост, по който душата да се възземе над шеметни бездни, по пътя на просветлението“. За тази цел творецът, човекът на изкуството, трябва да бъде не просто техник, не затворен в себе си декадент или имитатор (против каквито се обявява и Ницше), а изпълнител на нов завет – освобождаване от материалното и стремеж към духа и към Бога.

Кратката беседа **„Изкуство и религия“** (1923) добавя нови детайли, характерни за естетиката и поетиката на Иван Грозев. Такъв е образът на *олтара-жертвеник*, който символизира в случая въздигането на плътския свят към небето и установяването на връзка с Всемира, изразяваща копнежите на човека към Истината (да я познае чрез науката и да я осъществи чрез изкуството) и към Вечността (да я съзерцава религиозно). Нов момент е също разбирането, че науката и изкуството неизбежно стигат до *метафизиката*, а единственият начин да се преодолее метафизиката е мистиката. Бъдещият човек според Грозев трябва да съчетава способностите на учения, поета и мага-жрец. Не като се освобождава

от религиозното, а обратното – като се стреми към него, човекът трябва да се уподобява на Божественото; човекът стои най-високо от всички същества именно „с изкуството си да се претворява и чрез религиозния екстаз да се слее дори със самото Божество“. *Религиозността* за автора на беседата е от еднакво естество с *творчеството*, тъй като и двете състояния водят началото си от висшата човешка природа.

Свързана също с неговото литературно творчество (драми и поезия) е студията на Иван Грозев **„Богомилството като мистично движение върху фона на историята“ (1925)**[9]. В нея писателят се опитва да погледне на българското богомилство през доктрината на теософията и гностицизма – богомилите са избраници и свръхчовеци, жертващи себе си в името на духа. Още в началото той изтъква, че учението на богомилите съдържа черти от религиозните възгледи на източните гностични секти (от Египет и Мала Азия), както от архаичните – манихеи, офити, перати и назари, така и от съществувалите по времето на Иисус Христос в Палестина – есеи, терапевти и назореи.

> Всички тези тайни общества са били ревниви пазители на езотеричното знание на Едната Мирова Религия, из която произхождат всички религиозни системи (Грозев, 1925, с. 465);

когато загатват за крайната цел на човешкото битие, Хермес, Орфей и Христос „говорят на един и същ език“. Авторът възприема основите на богомилството като част от Единната религия (теософията) с нейните тайни адепти:

> Богомилите са знаели, че докато човекът не мине през горнилото на изпитанията, той не може да се доближи до най-святото – до Мировия творчески пламък, и да се слее с него. В тяхната етика се разкрива също тъй нагорният тесен път, по който неземно са шествали, открай време, всички пророци и мъдреци – независимо от това, къде са те живели, дали в гореща Индия, или в девствените лесове на Галия […]. Възхождането на отделни човеци, както и на цели народи и раси, към вечната Истина става по неземен път, вън от пространство и време, по светкавичния път на екстаза върху Планината на Съзерцанието, където се чуват словата на Богочеловека. Святост, чистота – катарзис; това учи Питагор, за това ни говори Платон в своята философия, и по-късно Плотин, за да се стигне чрез вътрешно претворяване и духовен подвиг до единение и сливане с Божеството, за да стане човекът един Бог, както казва Порфирий, или да бъде „спасен“, както казват християните. Това е Йогата

[9] Статията излиза и под заглавие: „Обяснителни бележки върху богомилството“ (Грозев, 1942).

> на будисти и брамани, които по тоя път искат да се освободят от Майа – света на илюзиите, мира на прояви, нашия физически мир, който е преходен, и свят на привидности, според богомилите (Грозев, 1942, с. 82).

В посочения цитат по повод на богомилите всъщност се открояват основни теософски теми (характерни и за обществото на „свободните зидари“): за *саможертвата*, за човешката *еволюция*, която ще доведе човечеството до *Новото Общество от съвършени люде* и истински *братя*, за *пътя* на мистично зачатие и духовно рождение.

Не мисля, че И. Грозев пропагандира някакво необогомилство – по-скоро той вписва старобългарското учение сред пъстротата от религиозни учения и богове на теософията; посочва, че и родната духовна мисъл е проявила своя потенциал през вековете и е дала на света своите Учители. Иван Грозев разбира богомилството като символ на тип поведение на представителите на езотеричните общества през вековете. Богомили от всички времена според него още приживе са се възмогвали до безсмъртие, като са умирали в плътта:

> […] нищо не спира тези мъченици за правда в техния път, че те са знаели Царственото Изкуство да побеждават чрез смъртта и като богове, увенчани с безсмъртие, смело са възлизали върху пламтящите клади, за да възвестят от там Едната Истина, която ще освободи и обедини народите, в едно голямо семейство […]; строителите следват един след друг и като живи камъни се вграждат в Храма на Мъдростта [разгърнатата строителна метафора по характерен начин изразява основните масонски идеи – бел. моя Ц. Г.], над който времето няма власт. Възлюбили враговете си като свои родни братя, те хващат аспидни с ръце и пият отрова за спасението на другите и безтрепетно минават през огъня – през червения жар на жилещи скорпиони, които са се впивали в месата им, и съскала е кръвта из жилите им… и те като живи факли са светели в нощта на средновековието, и падали са пред тях черни идоли… (Грозев, 1942, с. 90).

По-късно Иван Грозев ще развие в образа на Израил-Ахасфер (от пиесата си „Съдний ден“) идеята, че възкръсването на божественото в човека е предшествано от редица тежки *изпитания*. В разглежданата студия теософът интерпретира и образа на *Иисус Христос* като жертва, необходима за световната еволюция. В учението на богомилите, които са приемали безрезервно само Евангелие от Иоана[10],

[10] Йоан Богослов се свързва с милосърдието; при откриването на някои ложи се четат откъси от неговото Евангелие. Йоан Богослов е определян като Господар на посвещението, Председателстващ учението на езотеричния храм.

> […] чрез алегория и символ – ни се разкрива пътя на Богочеловека, от неговото мистично рождение – дори до неговата мистична смърт и възкресение. В евангелския разказ, в който се разправя за делото на Мировия Учител на света, се преплита също и митът за Мировата Жертва на Слънчевия Логос с легендата за вътрешния духовен човек, който се издига по тесния нагорен път към свръхчовечество. В този Път са белязани пет етапа – пет Велики Посвещения: Рождение, Кръщение (минаване през водите на Йордан), Преображение (върху Планината), Разпятие и Възкресение (Грозев, 1942, с. 85).

Иван Грозев възприема Иисус Христос не като Богочовек, в смисъла на християнството, а като един от *Избраните*:

> Над всички епохи, над всички племена и раси, и над всички вери, е съществувала една обща традиция за „Избраните“, за Царете на Духа, за Духовните Вождове на човечеството (Грозев, 1925, с. 475).

По отношение на дуализма в религиозно-философската система на богомилите Грозев се изказва деликатно и по теософски неясно: съществуват световни тайни, които са в самата Светая Светих на Миробитието. Това са тайни, различни от земните ‘добро – зло’, ‘дух – материя’; ако човек успее да мине отвъд доброто и злото – на друго равнище на съзнанието, ще види, че нещата са единни: „опако и лице са две страни на едното, което не е нито само дух, нито само материя, а едното и другото същевременно“. Писателят говори не за *личен Бог*, а за *Една безименна Сила*, която е благодетелна и „послушна“, докато действа в границите на физическите и нравствени закони, но ако се злоупотреби с нея, тя става страшна, „отмъстителна“ и зла – не само твори, но и руши, не само дава живот, но сее и смърт. Тази Единна Сила е източник на всичко, нейното „жизнедихание се излива през слънцето“, животворящо и унищожаващо: както в същинския смисъл – като топлина, но и като огън, така и в преносния – като мисъл-чувство на любов, но и на ярост; тя е хармонията и хаосът, от които възникват светове (според космогонията на теософите).

Идеята за *превръщението*, основна във всички езотерични учения, Грозев представя като основен принцип на вселената: то е Великото Дихание на Бездната, голям вселенски ритмус – издишането на Брама (при което възниква видимата вселена) и вдишването на Брама (при което световете изчезват). Авторът на студията прави любопитна интерпретация на образа на *сатаната* у богомилите: еманация на Творческия Мирови Пламък, който се спуща в материята и образува формите, а когато се спуща в рода – създава човека във физиологическия му тип.

За да илюстрира представата си, писателят се спира на обширна извадка от „Тайната на Сатаната“ на Елена Блаватска, като по този начин показва съответствия между богомилските сказания и теософите:

> И на Седмия Ден (седмото творение у индусите) из присъствието на Бога излезе един мощен Ангел, пълен с Гняв и разруха (изгарящ огън) и Бог му даде владичество над най-крайната сфера (нашата земя и физическото поле). […] Понеже както се казва у Хермеса: Сатана е пазач на вратата пред Храма на Царя; той седи в преддверието на Соломона; той държи ключовете на Светилището. […] Бог му е дал много имена – имената на Тайната, забулени и страшни. Той го е нарекъл Противник – Сатана, защото Материята се противопоставя на Духа […]. Бойте се от него и не грешете […], че Сатана е съдията на Божията Правда (Karma); той държи Везните и Меча (Грозев, 1942, с. 86–88).

В проявената „троица“ на богомилите Сатанаил заема третото място, което пренарежда каноничната християнска Света Троица Бог Отец – Иисус Христос – Свети Дух. Последният цитат показва как аргументите на теософията позволяват свободна спекулация върху който и да е теологичен проблем.

В обобщен вид естетическите и етико-религиозните възгледи на Иван Грозев съчетават аспекти на християнската идея за стремежа на човека към Бога, теософски и масонски схващания, елементи на елинистичната философия и мистерията – а техният обединяващ център е мистичната способност на човека да постигне Бога. Иван Грозев създава на страниците на „Хиперион“ представите за поета „жрец и пророк“ и за неговата „мирова жертва“, за „стъпалата към познанието на Бога“ (учен, гений, мистик), противопоставя своето утилитарно време на миналото (разумът срещу мистиката), утвърждава идеята за „Ново небе“ и за „Нова културна раса“ на посветените. По такъв начин Иван Грозев представлява един различен глас от 20-те години на XX век в имплицитно формиращия се естетико-религиозен проект на българския модернизъм, реализиращ се на страниците на сп. „Хиперион“.

БИБЛИОГРАФИЯ

Burek, T. (1982). Przybyszewski kusiciel. In H. Filipkowska (Ed.), *Stanisław Przybyszewski: W 50-lecie zgonu pisarza: Studia* (pp. 23–39). Ossolineum.

Азманова-Рударска, Е. (2018). *Иван Грозев и българската литература*. Рива.

Белев, И. (1993). *Сатанизмът в България: Първа книга. Масонството като оръжие на сатанизма (С много ил., тайни знаци и фиг.)*. Литера принт.

Бердяев, Н. (1994). Дух и природа. In Н. Бердяев, *Философия свободного духа* (pp. 22–50). Република.

Богданов, И. (1994). *Синовете на вдовицата: Масонство и масони*. Унив. изд. Св. Климент Охридски.

Ведър, Д. (2001). *Свободното зидарство (Франкмасонството)*. Примтрейд. (First published 1938).

Георгиева, Ц. (2008). *Unio mystica и българският символизъм*. За буквите.

Грозев, И. (1920–1921a). Вътрешен живот. *Теософия*, *1920–1921*(2), 63–64.

Грозев, И. (1920–1921b). Вътрешен живот. *Теософия*, *1920–1921*(5), 153–155.

Грозев, И. (1922). Новото изкуство. *Хиперион*, *1922*(6–7), 380–400.

Грозев, И. (1923). Изкуство и религия. Беседа. *Хиперион*, *1923*(4–5), 283–285.

Грозев, И. (1925). Богомилството като мистично движение върху фона на историята. *Хиперион*, *1925*(9–10), 456–476.

Грозев, И. (1942). Обяснителни бележки върху богомилството. In И. Грозев, *Съчинения: Vol. 1. Драми* (pp. 76–90). Стоп. развитие.

Ефремов, Е. (2001). *Масонски идеи в творчеството на Димо Кьорчев и Йордан Бадев*. Гражд. Д-во Критика.

Иванов, М. (1992). *Страници за българското масонство*. МКИ-1.

Папюс. (1994). *Генезис и развитие на масонските символи* (Ю. Гегова, Trans.). Аратрон.

BIBLIOGRAPHY

(TRANSLITERATION)

Azmanova-Rudarska, E. (2018). *Ivan Grozev i bŭlgarskata literatura*. Riva.

Belev, I. (1993). *Satanizmŭt v Bŭlgariia: Pŭrva kniga. Masonstvoto kato orŭzhie na satanizma (S mnogo il., taĭni znatsi i fig.)*. Litera print.

Berdiaev, N. (1994). Dukh i priroda. In N. Berdiaev, *Filosofiia svobodnogo dukha* (pp. 22–50). Republika.

Bogdanov, I. (1994). *Sinovete na vdovitsata: Masonstvo i masoni*. Univ. izd. Sv. Kliment Okhridski.

Burek, T. (1982). Przybyszewski kusiciel. In H. Filipkowska (Ed.), *Stanisław Przybyszewski: W 50-lecie zgonu pisarza: Studia* (pp. 23–39). Ossolineum.

Efremov, E. (2001). *Masonski idei v tvorchestvoto na Dimo K'orchev i Ĭordan Badev*. Grazhd. D-vo Kritika.

Georgieva, T. (2008). *Unio mystica i bŭlgarskiiat simvolizŭm*. Za bukvite.

Grozev, I. (1920–1921a). Vŭtreshen zhivot. *Teosofiia*, *1920–1921*(2), 63–64.

Grozev, I. (1920–1921b). Vŭtreshen zhivot. *Teosofiia*, *1920–1921*(5), 153–155.

Grozev, I. (1922). Novoto izkustvo. *Khiperion*, *1922*(6–7), 380–400.

Grozev, I. (1923). Izkustvo i religiia. Beseda. *Khiperion*, *1923*(4–5), 283–285.

Grozev, I. (1925). Bogomilstvoto kato mistichno dvizhenie vŭrkhu fona na istoriiata. *Khiperion*, *1925*(9–10), 456–476.

Grozev, I. (1942). Obiasnitelni belezhki vŭrkhu bogomilstvoto. In I. Grozev, *Sŭchineniia: Vol. 1. Drami* (pp. 76–90). Stop. razvitie.

Ivanov, M. (1992). *Stranitsi za bŭlgarskoto masonstvo*. MKI-1.

Papius. (1994). *Genezis i razvitie na masonskite simvoli* (I. Gegova, Trans.). Aratron.

Vedŭr, D. (2001). *Svobodnoto zidarstvo (Frankmasonstvoto)*. Primtreĭd. (First published 1938).

Iwan Grozew i „nowa rasa kulturowa” w religijno--estetycznym projekcie bułgarskiego modernizmu

Poglądy estetyczno-religijne Iwana Grozewa, bułgarskiego pisarza, poety, działacza na rzecz duchowego przebudzenia społeczeństwa, łączą aspekty chrześcijańskiej idei dążenia człowieka do Boga, koncepcje teozoficzne i masońskie, elementy hellenistycznej filozofii i misteriów, a ich wspólnym jądrem jest mistyczna zdolność człowieka, aby dotrzeć do Boga. W artykułach i studiach publikowanych na łamach czasopisma „Хиперион” Iwan Grozew propaguje idee dotyczące poety „kapłana i proroka” i jego „ziemskiej ofiary”, „kroków w kierunku boskiej wiedzy” (naukowiec, geniusz, mistyk); jako wyznawca teozofii, utylitarne czasy, w jakich żyje, przeciwstawia epokom duchowym z przeszłości (rozum przeciwko mistycyzmowi), potwierdzając ideę „nowego nieba” i „nowej rasy kulturowej” dla osób poświęconych. W bułgarskiej świadomości modernistycznej przełomu XIX i XX wieku takie idee postrzegane były jako nowy rodzaj religii estetycznej, a jednocześnie jako nowa etyka twórcy (proroka, nadczłowieka w rozumieniu Friedricha Nietzschego lub Rudolfa Steinera), pojęta jako konieczność duchowego stworzenia nowej rasy kulturowej, która odrzuca postawę merkantylną w imię wartości idealnych.

Słowa kluczowe: Iwan Grozew, teozofia, nowa rasa kulturowa, czasopismo „Хиперион”, projekt estetyczno-religijny, bułgarski modernizm

Ivan Grozev and the “New Cultural Race” in the Aesthetic-Religious Project of Bulgarian Modernism

The aesthetic-religious views of Ivan Grozev, a Bulgarian writer, poet and spiritual awakener, combine various aspects whose unifying center is the mystical ability of man to reach God: the Christian idea of man’s aspiration for God; theosophical and Masonic conceptions; and elements of Hellenistic philosophy and mystery. In his articles and studies that he published in the journal *Hyperion*, Ivan Grozev promoted ideas about the poet as “a priest and

a prophet”, his “worldly sacrifice”, and “the steps towards godly knowledge” (scientist, genius, mystic). As a true Theosophist, he contrasts his utilitarian times with the spiritual from past eras (reason vs. mysticism), affirming the idea of a “New Heaven” and a “New Cultural Race” for the devoted ones. The Bulgarian modern consciousness from the late 19th and early 20th century perceived such ideas as a new type of religion of the aesthetic, and at the same time as a new ethic of the creator (prophet, Übermensch in the sense of Nietzsche or Rudolf Steiner) as a necessity of spiritual creation of a new cultural race that abandons mercantilism for the sake of ideal values.

Keywords: Ivan Grozev, Theosophy, New Cultural Race, *Hyperion* magazine, aesthetic-religious project, Bulgarian modernism

Notka o autorce

Cwetana Georgiewa (Цветана Георгиева) (gacco@abv.bg) – profesor na Uniwersytecie Bibliotekoznawstwa i Technologii Informacyjnych w Sofii oraz na Narodowym Uniwersytecie im. Tarasa Szewczenki w Kijowie; doktor filologii (Państwowy Uniwersytet im. Michaiła Łomonosowa w Moskwie), doktor habilitowany w zakresie filozofii, magister teologii. Specjalizowała się m.in. u Eleazara Mieletińskiego. Wykładała na Uniwersytecie im. Konstantyna Presławskiego w Szumenie, Narodowym Instytucie Pedagogicznym w Izmaile oraz Uniwersytecie im. Paisjusza Chilendarskiego w Płowdiwie. Autorka wielu książek, w tym: *Българска митологична проза* (1999), *Евангелието в литературата на българския модернизъм* (2005), *Йордан Радичков: Между нагледа и мита* (2006), *Unio mystica и българският символизъм* (2008), *Парадоксите на Еклисиаста* (2012), *Міфи та архетипи в болгарській літературі (Друга половина XX ст.)* (2018). Zainteresowania naukowe: mitologia, poetyka, semiotyka, historia kulturowa oraz religia, awangarda literacka, symbolizm, modernizm, mass media, konceptologia.

Tsvetana Georgieva (gacco@abv.bg) – Professor at the University of Library Science and Information Technology in Sofia and the Taras Shevchenko National University of Kiev; PhD in Philology (Lomonosov Moscow State University), DSc in Philosophy, MA in Theology. Eleazar M. Meletinski was her mentor. She has taught at the Bishop Konstantin Preslavski University of

Shumen, the Izmail State Pedagogical Institute, the Plovdiv Paisii Hilendarski University. Author of many books, including *Българска митологична проза* [Bulgarian Mythological Prose, 1999], *Евангелието в литературата на българския модернизъм* [The Gospel in the Literature of Bulgarian Modernism, 2005]; *Unio mystica и българският символизъм* [*Unio mystica* and Bulgarian Symbolism, 2008], *Парадоксите на Еклисиаста* [The Paradoxes of Ecclesiastes, 2012]; *Міфи та архетипи в болгарській літературі (Друга половина XX ст.)* [Myths and Archetypes in Bulgarian Literature (Second Half of the 20th Century), 2018]. Research interests: mythology, poetics, semiotics, cultural history and religion, literary avant-garde, symbolism, modernism, mass media, conceptology.

Publication History: Received: 2019-09-15; Accepted: 2020-01-06; Published: 2020-12-31